

**ETICA & POLITICA  
ETHICS & POLITICS**

XXVII, 2025, 3

*[www.units.it/etica](http://www.units.it/etica)*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

ISSN 1825-5167



## M o n o g r a p h i c a I

**REASONABLENESS: OLD VIRTUE FOR A NEW ERA**

- 9      Benedetta  
Giovanola, Roberta  
Sala & Alessandro  
Volpi                   *Reasonableness: Old Virtue for a New Era.  
Guest Editors' Preface*
- 15     Michel Croce           *Reasonableness in the Digital Village: an  
Aristotelian Approach*
- 39     Matej Cibik & Pavol  
Hardoš                   *Fractured Pluralism. The Prospect of Political  
Liberalism in the Age of Vibes*
- 59     Anna Elisabetta  
Galeotti & Federica  
Liveriero                *Does It Still Make Sense to Invoke Trust  
between Democratic Citizens?*
- 83     Aleksii V. Loginov      *New Ethics, Recognition, and Arguments for  
Toleration*
- 95     Tomislav Furlanis &  
Ivan Cerovac            *Human-AI Political Symbiosis: Rethinking  
Democracy in the Age of Digital Technologies*

## M o n o g r a p h i c a I I

**ALASDAIR MACINTYRE IN THE CONFLICTS OF MODERNITY**

- 125    Sante Maletta            *MacIntyre and the Conflicts of Corporate  
Modernity. Guest Editor's Preface*
- 131    Alberto Masala          *Beyond Authenticity: MacIntyre on  
Overcoming Liberal Individualism*

- 159 Cristina Sagliani *MacIntyre e la razionalità narrativa. Comprendere l'azione oltre l'intenzione*
- 177 Maria Zanichelli *Oltre la compartimentalizzazione: ricomporre i frammenti dell'esistenze e ripensare il senso della ricerca filosofica*
- 205 Sante Maletta *L'etica tra storia, vite e teorie. Il caso Jägerstätter*
- 223 Andrea Potestio *Educazione e narrazione. Riflessioni pedagogiche a partire da L'etica nei conflitti della Modernità di MacIntyre*
- 239 Alessandro Ricci *Modernity, Geopolitics, Morality. Geographical Implications in Alasdair MacIntyre*
- 253 Riccardo Saccenti *Tra individuo e comunità. La legge naturale da MacIntyre a Tommaso d'Aquino*
- 265 Saverio A. Matrangelo *Patologie sociali e cura dell'anima. Un confronto tra Alasdair MacIntyre e Jan Patočka*
- 281 Dario Mazzola *MacIntyre and Morgenthau. Two Critics of Morality*
- 293 Giovanni Maddalena *MacIntyre's Reading of Vasilij Grossman and the Contemporary Ways of Realism*

#### F o c u s

#### **PUTTING REINHART KOSELLECK'S PARADIGM TO WORK**

- 313 Oliver Roberts-Garrat *Koselleck and Foucault: Crisis, Eschatology and Experimentation*
- 341 Delio Salottolo *Il futuro non può iniziare. Studio su accelerazione, fine della Storia e defuturizzazione*

#### S y m p o s i u m

**Stefano Anastasia, *Le pene e il carcere*, Mondadori Università, Milano 2022**

- 381 Philippe Audegean *Diritti umani e paradigma securitario*

- 389 Gianvito Brindisi *“Il nuovo grande internamento”. Intorno a Neoliberalismo, angoscia securitaria e passione punitiva*
- 399 Costanza Ciscato *Il problema della pena e la difesa dei diritti umani. Note di discussione, rileggendo H. Spencer*
- 411 Luigi Delia *Ridefinizione del populismo penale e sensibilità abolizionista*
- 421 Costanza Margiotta *Tre spunti di riflessione - attualità della penalizzazione, declino del Welfare State e destatisticalizzazione del dibattito pubblico*
- 435 Stefano Anastasia *Lo stato delle prigioni e le vie per uscirne. Repliche e considerazioni*
- V a r i a
- 449 Angela Balzano *La giustizia riproduttiva tra etica e diritto ai tempi del riscaldamento globale e sesta estinzione di massa*
- 479 Eleonora Corace *L’animalità come forma di estraneità nel corpo. Bernhard Waldenfels e Helmuth Plessner a confronto*
- 499 Davide Khabir Dognini *Contingenza, necessità e libertà nel pensiero del giovane Labriola*
- 517 Menno R. Kamminga *Colonialism, Revisionism, and Ethics: Why European Colonialism Remains an Injustice*
- 541 Leonardo Marchesin *Occhio al Panopticon. Bentham e lo sguardo come strumento di controllo sociale*
- 575 Mattia Zancanaro *Aprire il sistema. William James, Jean Wahl e l’empirizzazione di Hegel*
- 597 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

# PATOLOGIE SOCIALI E CURA DELL'ANIMA. UN CONFRONTO TRA ALASDAIR MACINTYRE E JAN PATOČKA

**SAVERIO A. MATRANGOLO**

*Università degli studi di Bergamo*  
*saverio.matrangolo@unibg.it*

## **ABSTRACT**

The aim of this paper is to compare some characteristic aspects of the ethical-political perspectives of Alasdair MacIntyre and Jan Patočka. We will examine their critical reading of modernity and the centrality assigned to “classical” thought, used to highlight the distorting effects caused by that epochal historical upheaval, as well as the resulting “social pathologies” afflicting the contemporary world. In this way, the diagnoses offered by MacIntyre in his most important works will be compared with some of the instances put forward by Patočka on several occasions, particularly in outlining his idea of “care for the soul”. The great importance given to the problem of how to accomplish a meaningful life will be examined, as well as the peculiar way in which MacIntyre understands the meaning of human flourishing, which is achieved by accepting human existence in its narrative dimension – that is, by conceiving one’s life as something unitary, of which a coherent narrative can be made: as it occurs, in some way, with the philosophical and existential path of Patočka himself.

## **KEYWORDS**

MacIntyre, Patočka, Meaningful life, Flourishing, Care for the soul, Narrative unity of life.

## **1. INTRODUZIONE**

L'intento di queste pagine è di proporre un confronto tra alcuni aspetti che caratterizzano, e a nostro avviso accomunano, le prospettive etico-politiche di Alasdair MacIntyre e Jan Patočka. Questa peculiare giustapposizione sarà motivata dalla comune lettura critica della modernità e dalla centralità che, in entrambi gli autori, assume il richiamo a un pensiero “classico”, atto a rilevare gli effetti distorsivi e contraddittori provocati da quell'epocale rivolgimento storico-conoscitivo, nonché le conseguenti patologie sociali che affliggono il mondo contemporaneo. Da questo punto di vista, le diagnosi offerte da MacIntyre

all'interno di alcune delle sue opere più importanti saranno fatte interagire con alcune istanze analoghe che, dal canto suo, Patočka avanza in diverse occasioni e, in particolare, nel delineare quell'idea di "cura dell'anima" che informa decisamente la sua proposta speculativa. Sarà interrogata l'indiscutibile rilevanza attribuita alla questione del senso e al problema di come realizzare una vita significativa, nonché il suo delinarsi quale urgenza teorica e morale ineludibile. Di conseguenza, verrà messo in discussione il modo peculiare in cui MacIntyre intende il senso del compimento umano, quell'idea peculiare di "fioritura" che si realizza a patto di assumere l'esistenza umana nella sua dimensione narrativa - concependo, cioè, la propria vita come qualcosa di unitario e di cui si possa fare una narrazione coerente: una prospettiva che, in qualche modo, rispecchia la vicenda filosofica ed esistenziale dello stesso Patočka.

## 2. CRISI DEL SENSO E VITA SIGNIFICATIVA

Se c'è un elemento in grado di istituire un legame teorico solido tra due pensatori apparentemente distanti per formazione e attitudine come MacIntyre e Patočka<sup>1</sup>, questo deve essere senz'altro individuato nel fatto che entrambi fanno della modernità il punto di riferimento critico fondamentale delle rispettive prospettive. Nelle sue opere più rappresentative, in effetti, MacIntyre presenta una disamina strutturata e tagliente della condizione morale e sociale della modernità. Notoriamente, è con *Dopo la virtù*<sup>2</sup>, considerato da molti l'*opus majus* del filosofo scozzese, che il pensiero "classico", e nella fattispecie aristotelico, viene assunto quale alternativa conoscitiva fondamentale per dirimere i controversi problemi etici e politici ingenerati dal trionfo dell'attitudine soggettivista e individualista moderna. Da quel momento in poi, MacIntyre riconduce, infatti, la scaturigine di ogni ricerca su desideri, possibilità e scelte umane al modo in cui Aristotele (così come chi si è storicamente ispirato al suo pensiero) ha potuto delineare una prospettiva generale sull'essere umano, intendendolo quale agente razionale capace di interrogarsi su quale sia il suo bene - un bene che, in questa stessa prospettiva, non può mai essere disgiunto da quello della comunità. Aristotele, così come ogni forma storicamente e culturalmente determinata di (neo)aristotelismo, appartiene quindi, secondo quanto lo stesso MacIntyre concede, a una tradizione peculiare, a quella tradizione in grado di fondare lo spirito di un'esperienza critica e generativa di senso che, nel contesto specifico

<sup>1</sup> La possibilità di un confronto proficuo tra i due autori emerge in S. Maletta, *Il giusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Milano, Mimesis, 2014, in particolare nel terzo e nel quarto capitolo del saggio.

<sup>2</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù, Saggio di teoria morale*, tr. it. e cura di M. D'Avenia, Roma, Armando, 2007.

della *polis* greca, dà luogo a una storia. E a questa storia è stato abitualmente conferito il nome di Europa.

Secondo Patočka, la storia europea descrive quel grandioso tentativo storico di fondare il senso dell'esistenza su qualcosa di intangibile, su di una paradossale azione riflessiva che però genera un effetto concreto: uno sconvolgimento radicale del modo in cui l'essere umano si rapporta al mondo. Si tratta di un'esperienza precipua a cui il pensatore boemo ha dato il titolo di cura dell'anima. In questo senso, come è possibile leggere in una delle sue opere più importanti in cui indugia particolarmente sulla questione e che, non a caso, sarà intitolata *Platone e l'Europa*, «la storia dell'Europa è, in gran parte, almeno fino al XV secolo, la storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima»<sup>3</sup>. Eppure, tanto per Patočka quanto per MacIntyre, l'origine di questa storia peculiare non ha nulla di pacifico, essendo inestricabilmente legata allo *choc*, all'esperienza "taumatica" e traumatica che consegue alla presa di coscienza del crollo di un mondo, alla messa in discussione di quel sistema di valori rappresentato dal passato eroico narrato dai poemi omerici che, per quanto "arcaico", continua nondimeno a informare e regolare l'agire dei singoli all'interno di quel consesso sociale<sup>4</sup>. La storia europea emerge, in effetti, dal tentativo audace di rispondere alla crisi che caratterizza la comunità politica ateniese del V secolo a.C., laddove i vecchi ideali e le antiche narrazioni fondative di quello spirito unificante diventano oggetto delle dispute tra le diverse concezioni di bene che vanno delineandosi. E lo stesso Patočka, riferendosi a questa decisiva esperienza di rottura col passato *mitico*, definisce lo spirito della *polis* come «lo spirito dell'unità nella discordia e nella lotta»<sup>5</sup>, sottolineando come l'ordine della comunità non si configuri semplicemente quale associazione *degli uni con gli altri*, ma si nutra altresì di quell'elemento comune che Eraclito di Efeso chiama πόλεμος e che, ponendosi al di sopra di ogni

<sup>3</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. e cura di S.A. Matrangolo e B. Penna, Napoli-Salerno, Orthotes, 2023, p. 69. La specificazione «almeno fino al XV secolo» risulta di estrema importanza rispetto alle argomentazioni seguenti.

<sup>4</sup> Come scrive a questo proposito MacIntyre, «narrazioni del genere costituirono davvero la memoria storica, adeguata o inadeguata, delle società in cui ricevettero la loro trascrizione definitiva. Ma soprattutto esse fornivano uno sfondo morale alla discussione contemporanea nelle società classiche, una descrizione dell'ordine morale ormai superato o in parte superato, le cui credenze e concetti esercitavano ancora un'influenza parziale, ma che offriva anche un illuminante contrasto con il presente» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 159). Per approfondire il modo peculiare in cui MacIntyre ripercorre il passaggio dalla concezione eroica delineata all'interno dei poemi omerici alla prospettiva critica che caratterizza il contesto storico-culturale ateniese del V secolo a.C., cfr. anche C. Seal, "MacIntyre and the Polis", in *Analyse & Kritik*, 30 (2008), pp. 5-16.

<sup>5</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. di D. Stimilli, Torino, Einaudi, 2008, p. 48.

contendente, ne rende possibile la realizzazione come «associazione *degli uni contro gli altri*»<sup>6</sup>.

Per il pensatore boemo, la filosofia, la politica e il senso della storicità europea nascono e si sviluppano quale istanza critica che, una volta svanito dal mondo greco l'effetto di "cristallizzazione" sociale resa possibile dall'esperienza compartecipata delle Guerre persiane, viene a configurarsi come il *tonus* determinante di una vita cittadina in cui vecchie e nuove questioni divengono impellenti<sup>7</sup>, facendo emergere criteri di giudizio eterogenei che determinano quella che, dal suo canto, MacIntyre definisce in più occasioni l'accesa conflittualità tra opinioni o teorie rivali. In quel contesto risultano emblematiche le sempre più frequenti e virulenti dispute che caratterizzano l'agone pubblico e che gravitano intorno alla controversia "antropologica" su come agire per rendere significativa l'esperienza di vita del singolo all'interno della sua comunità di appartenenza. Da questo punto di vista, come scrive MacIntyre in *Dopo la virtù*,

elenchi diversi e antagonisti di virtù, atteggiamenti diversi e antagonisti verso le virtù e definizioni diverse e antagoniste delle virtù individuali sono frequenti nell'Atene del quinto secolo [...]. Proprio perché queste rivalità e incoerenze sono sintomi di conflitto, non sorprende che compaiano interpretazioni filosofiche antagonistiche e in competizione reciproca delle virtù, interpretazioni che rendono aperti ed espliciti i conflitti sottostanti<sup>8</sup>.

Ora, questo spirito agonistico si incarna in modo eccezionale anche in quella figura chiave della cultura occidentale che è Socrate, il quale, assumendo un'attitudine analoga a quella dei sofisti – che d'altronde rispecchia l'atmosfera politica e intellettuale del tempo – comprende come le risposte che scaturiscono dalla discussione pubblica, dal conflitto dialettico e persino dalla riflessione più intima sul senso profondo di istanze insopprimibili, rechino sempre il carattere dell'incompletezza e della provvisorietà. Eppure, anziché abbandonarsi al relativismo sofistico o rassegnarsi alla miseria spirituale provocata dalla perdita di significato dei valori che tradizionalmente informavano la prassi etico-politica greca, Socrate suggerisce la possibilità di perseguire un "progetto di vita" fondato sulla riflessione e sulla libera iniziativa<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem* (corsivo mio). Un rilievo analogo su Eraclito e sull'idea del conflitto, inteso come «chiave per comprendere la natura delle istituzioni e degli ordini sociali» nel mondo greco dell'epoca, viene presentato altresì in A. MacIntyre, *Giustizia e Razionalità*, vol. 1: *Dai greci a Tommaso d'Aquino*, tr. it. di C. Calabi, Milano, Anabasi, 1995, p. 24.

<sup>7</sup> Cfr. J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., pp. 47-48.

<sup>8</sup> A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 179. Su questi motivi cfr. J. Scolaro, "After Ethics: Bringing Transcendence to Alasdair MacIntyre's Concept of Tradition", in *The Catholic Social Science Review*, 23 (2018), pp. 113-124, qui pp. 114-116.

<sup>9</sup> Cfr. J. Patočka, *Platone e L'Europa*, cit., p. 67.

È proprio all'interno di questo orizzonte storico-speculativo e critico che, per Patočka, emerge quella necessità di prendersi cura dell'anima che, a partire dal magistero socratico, definisce il grandioso e travagliato progetto di vita europeo. Si tratta, però, di un ideale che, in quanto tale, viene enfatizzato unicamente attraverso la scrittura platonica – un ideale che, pur rappresentando il motivo conoscitivo ed etico caratteristico di quella poderosa tradizione, non trova più alcun riscontro esplicito già in quella prospettiva immediatamente conseguente al platonismo, e nondimeno distinta da esso, che è la “sistematizzazione” aristotelica. Di questo aspetto problematico è consapevole anche il pensatore boemo, il quale spiega però come la cura dell'anima sia possibile concepirla quale elemento fondativo della storicità europea solo se compresa lungo tutto il dipanarsi di quella tradizione che diventa “classica”, e solo in quanto si rende riconoscibile quale matrice spirituale comune a quella stessa tradizione che è da considerarsi innanzitutto e inconfutabilmente “socratico-platonico-aristotelica”. Le ragioni di questa peculiare assunzione vengono specificate ancora una volta nel succitato *Platone e l'Europa*, all'inizio della lezione che conclude quello straordinario ciclo seminariale, allorché l'autore si chiede proprio per quale motivo Aristotele debba essere annoverato tra i promotori di siffatto ideale e, di conseguenza, a quale titolo possa essere considerato un continuatore di quella tradizione:

Perché enfatizziamo l'aspetto della cura dell'anima [...], anche se il termine è unicamente platonico e in Aristotele non si parla espressamente di una cosa del genere? Perché credo che l'aspirazione [...] del filosofo alla *vita buona* costituisca [...] il terreno su cui si sviluppa interamente la loro filosofia. Non dobbiamo immaginare che Platone e Aristotele siano dei professori, che siano dei filosofi nel senso ufficiale che il termine ha assunto in tempi recenti. [...] I grandi filosofi dell'antichità sono, in primo luogo, pensatori della *praxis umana*. [...] Nessun professore moderno si presenterebbe davanti ai suoi uditori con la pretesa di renderli uomini buoni. [...] Ciò che in Aristotele è comunemente definito etica o morale non deriva dalla sua teoria e non è comprensibile a partire da qualsivoglia concezione puramente teorica dell'etica [...]. Al contrario, [...] ciò che egli chiama vita teoretica, vita contemplativa, vita nello sguardo rivolto [...] all'ente, all'ente in totalità, emerge dalla cura per una *vita buona*<sup>10</sup>.

È evidente come queste riflessioni si ricolleghino esplicitamente alle istanze che rendono riconoscibile l'itinerario speculativo di MacIntyre, e in particolare all'instancabile tentativo di comprendere il senso di ogni possibile compimento dell'esistenza umana – quel compimento che nel lessico specifico della filosofia macintyriana viene espresso attraverso il concetto centrale di fioritura

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 241-242.

(*flourishing*)<sup>11</sup>, messo a fuoco e interrogato ancora nell'ultima grande opera del filosofo scozzese, dedicata a *L'etica nei conflitti della modernità*<sup>12</sup>. Cosa significa, si chiede ancora una volta MacIntyre in quel contesto, condurre una vita buona? Significa mettere la propria umanità nelle condizioni di realizzarsi, diventare pienamente tale, volgere lo sguardo verso quella *profondità* che unicamente è in grado di restituire la misura del proprio essere umani.

Siffatto assunto relativo alla fioritura, al senso di un compimento che si rende possibile unicamente nel compimento di un senso, sembrerebbe, dunque, facilmente interpretabile alla luce dell'idea patočkiana di cura dell'anima. Tuttavia, se si pone come centrale per l'indagine la questione dell'"oggettività" del bene, non si può non problematizzare la pretesa universalistica che sta a fondamento della storia dell'Europa. Inoltre, uno degli aspetti che rendono quantomeno controversa l'ascrizione della prospettiva aristotelica sulla vita buona a quel tema fondamentale investe il problema del "criterio", della "misura" del bene. È questo, secondo MacIntyre, un aspetto dirimente che investe la possibilità stessa di uno sviluppo che possa definirsi propriamente umano, il quale discende dal modo in cui ogni agente razionale, ogni ragionatore pratico divenuto indipendente dovrebbe arrivare a porre (a sé stesso e anche agli altri)<sup>13</sup> quella domanda semplice, epperò anche spinosa, che è: «qual è il mio bene? Come faccio a capire cos'è bene per me?».

Come sottolinea anche Patočka, effettivamente è proprio questo il problema decisivo che Aristotele rileva nel prendere atto dei limiti del "trascendentalismo" platonico:

Aristotele [...] intravede una possibilità che Platone non scorge, una possibilità che si basa proprio su di una problematica fondamentale delineata da Socrate e dallo stesso Platone: il problema della misura. Secondo quale criterio posso stabilire, di qualcosa, che cosa essa sia e se sia buona? Questo è il problema della misura, il problema della concordanza con se stessi nel processo della misurazione [...].

<sup>11</sup> Per una disamina puntuale del concetto, cfr. A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing in the Philosophical Work of Alasdair MacIntyre", in *International Journal of Philosophy and Theology*, 2 (2014), n. 2, pp. 185-201.

<sup>12</sup> Cfr. A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative*, tr. it. e cura S. Maletta, D. Mazzola, D. Simoncelli, Milano, Mimesis, 2024, pp. 74-83.

<sup>13</sup> Notoriamente, negli anni che seguono alla pubblicazione di *Dopo la virtù*, MacIntyre concepisce lo sviluppo umano alla stregua di un passaggio dalla connaturata dipendenza intellettuale e fisica dagli altri alla fioritura della capacità di ragionare in modo pratico e indipendente. Sulla condizione di dipendenza dell'essere umano e sulla possibilità di coltivare le virtù morali e intellettuali che consentono il conseguimento dell'indipendenza, MacIntyre si concentra in modo particolare in Id., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it. e cura di M. D'Avenia, Milano, Vita e Pensiero, 2001. Sulla questione cfr. anche A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing", cit., p. 192.

Questo è il problema socratico-platonico per il quale Aristotele propone una soluzione diversa<sup>14</sup>.

Una soluzione che non prescrive una teoresi disincarnata, volta alla mera conoscenza del bene, ma che, in quanto tematizzazione di un agire in vista del bene ultimo, implica il coinvolgimento di quello stesso agente, con tutti i limiti e le possibilità che gli sono ascritti, in vista della piena realizzazione del suo essere razionale. Si tratta di una soluzione in cui si dispiega, d'altro canto, la cifra stessa della teleologia aristotelica - quell'idea secondo la quale esista un fine verso cui l'essere umano deve tendere e per cui le azioni atte a realizzarlo debbano essere valutate in base al loro tendere o meno verso quel medesimo fine. Ed è proprio questa l'istanza che viene accolta da MacIntyre nella sua "interminabile" storia dell'etica, la quale, alla stregua della patočkiana storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima, passa attraverso alterazioni e interazioni conoscitive storicamente determinanti - in particolare con l'avvento del cristianesimo<sup>15</sup> - per giungere, infine, al momento di rottura segnato dall'epoca moderna, allorché la scena politico-culturale europea diventa di nuovo critica e conflittuale, e nondimeno incapace di (ri)proporre un progetto di vita significativo, dovendosi presto assuefare alla perniciosità di patologie sociali<sup>16</sup> da essa stessa generate e destinate a riverberarsi inesorabilmente anche nella contemporaneità.

<sup>14</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 235.

<sup>15</sup> Per entrambi gli autori, l'avvento della rivelazione cristiana e la sua interazione con la filosofia classica assume una pregnanza storica e conoscitiva indubitabile. Questa rilevanza è piuttosto evidente in MacIntyre, il quale, già nel capitolo 13 di *Dopo la virtù*, dedicato ad "Aspetti e situazioni medievali", parlava della *trasformazione* fondamentale generata dall'integrazione della fede cristiana nell'esperienza empirica del mondo, in virtù della quale il *telos* umano diventa qualcosa che deve andare oltre la vita terrena, cosicché il percorso per raggiungerlo diventa una vita all'interno di un ordine trascendente. Sulla questione cfr. anche J. Scolaro, "After Ethics", cit., p. 118. D'altronde, molte le opere successive del pensatore scozzese hanno come obiettivo quello di riformulare il pensiero etico di stampo "aristotelico-tomista" in termini moderni. Per quanto riguarda Patočka, in alcune pagine straordinarie dei suoi *Saggi eretici* il rivolgimento cristiano viene presentato come un momento storico-conoscitivo decisivo nella riconfigurazione del senso teleologico del progetto europeo, in virtù del quale «la vita responsabile venne intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha allo stesso tempo le caratteristiche proprie di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo» (J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 117). Nelle medesime pagine il pensatore boemo parla altresì di "bontà dimentica di sé stessa" e dell'asimmetria del rapporto dell'essere umano con un essere assoluto, intesa quale elemento originario in grado di fondare il senso della ricerca dei beni e della realizzazione della vita umana (cfr. *ivi*, pp. 117-118).

<sup>16</sup> L'espressione "patologie sociali" può facilmente richiamare alla mente il significato che essa assume nell'ambito specifico della "teoria critica", e in particolare nella prospettiva di Axel Honneth. A tal proposito, cfr. A. Honneth, "Patologie del sociale", in *Iride*, 18 (1996), e anche S. Maletta, *Il giusto della politica*, cit., pp. 13-27. Tuttavia, pur tenendo conto della diagnosi honnethiana, è necessario specificare che nel contesto della presente trattazione la suddetta espressione viene intesa più che altro come *vox media* atta a descrivere quella condizione di disagio e frammentazione sociale che caratterizza, a più livelli, la vita contemporanea.

### 3. LA MORALITÀ E IL SUO CONFLITTO INTERNO

Quando si parla di Età moderna, si fa spesso riferimento a uno stravolgimento della visione classica del mondo, da ricondurre al sovvertimento di quel nucleo intimo che aveva dato impulso all'esperienza della *polis* e che, proprio nel momento in cui i “principi” della vita europea sembrano consolidarsi ed espandersi globalmente, risulta invece clamorosamente disatteso, in quanto privato della sua cornice storico-conoscitiva. E in effetti MacIntyre considera “critica” la situazione che prelude all'avvento di quell'epoca, paragonandola alla condizione in cui versa il mondo greco durante il V secolo a.C., proprio perché ripropone lo stesso problema a cui tenta di dare risposta il progetto classico: rintracciare un senso generale per l'esistenza umana in un contesto sociale in cui si scatenano conflitti virulenti tra prospettive morali rivali, desiderose di rendere dominante la propria visione particolare.

Pur seguendo traiettorie speculative differenti, anche Patočka riconduce a quel passaggio storico la decisiva trasformazione epocale delle condizioni di possibilità della ricerca stessa di un senso per l'umano essere nel mondo<sup>17</sup>. In particolare, lungo tutto il suo itinerario filosofico, il pensatore ceco rileva come l'umanità europea si sia facilmente rassegnata alla perdita di ogni riferimento a qualsivoglia “totalità significativa” o dimensione trascendente<sup>18</sup>, e come a questo abbandono abbia fatto da contraltare l'emergere di quelle tendenze all'enfatizzazione dell'individualità, alla reificazione e allo sfruttamento spregiudicato della natura, sottese agli ideali etici e politici “inediti” che gradualmente si affermano nella riflessione moderna. Quello che dal punto di vista concettuale e morale risulta svilita è, d'altronde, la rilevanza tradizionalmente attribuita alla finalità di ogni ricerca razionale. Da qui il deciso rifiuto di ogni teleologia di matrice classico-aristotelica, il quale va di pari passo con la paradossale riconfigurazione del concetto di libertà – quel concetto che Aristotele aveva legato inestricabilmente proprio alla ricerca di un *telos*, notando come gli esseri umani siano effettivamente liberi solo *nella misura* in cui possono realizzare, ma anche disattendere il proprio fine, cosa che invece risulta impossibile agli altri esseri naturali animati (i quali devono compiere il loro fine secondo natura) o inanimati

<sup>17</sup> Questo motivo risulta centrale già negli scritti giovanili patočkiani, nei quali risulta evidente e dichiarata l'influenza del magistero husserliano, anche e soprattutto rispetto all'assunzione di quell'attitudine critica nei confronti della modernità. In questo senso, un'indagine strutturata sulla questione è presentata già all'interno della tesi di abilitazione all'insegnamento accademico pubblicata a Praga nel 1936 (cfr. Id., *Il mondo naturale come problema filosofico*, tr. it. e cura di S.A. Matrangolo, Napoli, Orthotes, 2025).

<sup>18</sup> Sulla rilevanza che la questione della trascendenza assume da questo punto di vista nel pensiero patočkiano, cfr. M. Gubser, “Jan Patočka's Transcendence to the World”, in *Investigaciones Fenomenológicas*, 4 (2013), n. 2, pp. 155-175; S. Lehmann, “Ways of Self-Transcendence: On Sacrifice for Nothing and Hyperbolic Ontology”, in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 8 (2022), pp. 305-320.

(i quali si muovono necessariamente verso il proprio luogo naturale). Ed è proprio in relazione a siffatto rischio di fallimento, di fronte all'eventualità di risultare manchevoli rispetto a sé stessi che gli esseri umani, da un certo momento in poi, si sono probabilmente convinti che forse non esiste alcun *telos*, e quindi dell'inutilità di qualsivoglia ricerca razionale di un fine per la propria esistenza<sup>19</sup>.

Se nel mondo antico far fronte a una crisi morale e conoscitiva significa tentare di dare una risposta razionalmente fondata alla questione di come realizzare una vita significativa, nella modernità si prescrive l'abbandono di siffatte istanze totalizzanti, nonché una loro radicale riformulazione individualistica, relativistica e utilitaristica in domande come "quali preferenze, quali desideri dovrei soddisfare per essere felice?"<sup>20</sup>. Come scrive a questo proposito MacIntyre ancora nella sua ultima grande monografia:

La tesi propria di Aristotele era che nella sua politica ed etica egli aveva esplicitato e articolato i criteri presupposti dai giudizi e dalle azioni di quegli esseri umani che in quanto agenti razionali esemplificavano personalmente, nella loro propria cultura, la fioritura umana, e che nel far ciò avevano fornito i fondamenti di una spiegazione del perché molti esseri umani non fioriscano e perché quindi vi sia uno spettro di giudizi diversi e incompatibili in merito a ciò che è bene e a come è bene vivere<sup>21</sup>.

L'epoca moderna, al contrario, porta con sé l'avvento di un modello di vita *liberale ed emotivista (espressivista)*, non più fondato sull'attitudine a interrogarsi su ciò che è bene e sulla possibilità di una fioritura umana, ma sull'idea che l'identità del nostro essere, anziché scaturire da una ricerca razionale sul fine dell'esistere, coincida in realtà con gli stati psicologici che ci caratterizzano. Cosicché, gli enunciati etici non diventano altro che l'espressione di determinati "sentimenti": mere espressioni di preferenze soggettive svuotate di ogni fondamento oggettivo e razionale<sup>22</sup>. Da qui la crisi che irretisce la riflessione moderna nei disaccordi su giudizi morali che appaiono inconciliabili, in quanto basati su argomenti concettualmente incommensurabili che, per quanto intrinsecamente validi, sembrano tuttavia essere stati scelti in modo arbitrario - anche se chi li presenta reclama la loro imparzialità e coerenza razionale<sup>23</sup>. In questo modo, è il concetto stesso di bene - che pure viene ancora utilizzato per cercare di conferire un fondamento "oggettivo" a idee particolari, ascrivibili a diverse tradizioni antagoniste - a essere definitivamente svuotato di significato.

<sup>19</sup> Sulla questione, cfr. S. Belardinelli, L. Cimmino, "Il realismo etico di Alasdair MacIntyre", in *Acta philosophica*, 28 (2019), n. 2, pp. 241-256, qui p. 254.

<sup>20</sup> Cfr. A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing", cit., p. 188.

<sup>21</sup> A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 81.

<sup>22</sup> Cfr. Id., *Dopo la virtù*, cit., p. 41.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37-38. Sulla questione si veda anche il modo in cui simili argomenti vengono rielaborati in Id., *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., pp. 185-189.

L'esito storicamente e culturalmente più riconoscibile di siffatta incoerenza, secondo il pensatore scozzese, è incarnato dal progetto illuminista, il quale affonda le sue radici nell'esigenza, palesata dai più eminenti pensatori moderni, di liberare la mente umana da qualsiasi pregiudizio conoscitivo e dalla dipendenza da qualsivoglia tradizione speculativa, per quanto autorevole. L'idea, infatti, è che per intraprendere una qualsiasi ricerca razionale atta a cogliere la natura dell'universo (e anche delle cose umane) occorra unicamente la ragione. È evidente, però, che i tentativi dei più grandi pensatori moderni di giustificare la morale ereditata dalla tradizione precedente, proprio perché rinunciano al concetto ineludibile di *telos*, siano destinati necessariamente a fallire<sup>24</sup>. Se la ricerca morale non viene più condotta nel quadro della comprensione della vita umana quale *narrazione* che si dipana in riferimento a un fine, l'unico modo per giustificare le assunzioni teoriche su ciò che è bene e ciò che è male diventa quello di appellarsi a concetti come diritto e utilità, i quali risultano però incommensurabili se privati di qualsivoglia riferimento a un'istanza trascendente<sup>25</sup>.

Si è visto che la questione risulta decisiva anche per Patočka, il quale sin dai suoi primi contributi filosofici esplora il tema della trascendenza in riferimento a come si declina nella prospettiva fenomenologica husserliana - prospettiva che egli sottoscrive e della quale, significativamente, accoglie anche la peculiare critica allo psicologismo<sup>26</sup>. Il pensatore boemo sostiene, in effetti, che la situazione "misera" in cui versa l'umano nell'epoca contemporanea sia da ricondurre a quella crisi ingenerata dal processo di oggettivazione e reificazione del mondo che determina il progressivo abbandono del "mondo naturale" - inteso alla stregua della *Lebenswelt* husserliana come il contesto esperienziale concreto che dà senso al proprio essere e al proprio agire - e che prelude all'avvento di quella che, in un saggio incompiuto degli anni '50, l'autore definirà la "superciviltà"<sup>27</sup>, ovvero: il grandioso progetto moderno di razionalizzazione dei processi conoscitivi (e dei dibattiti morali), atto a superare ogni deficienza di universalità attraverso l'imposizione del dominio tecnoscientifico su tutto l'esistente. La categoria di superciviltà si riferisce, cioè, a quella stessa civiltà europea che, nell'epoca moderna, diventa capace di affermarsi su altre forme di vita in virtù della sua crescente capacità di razionalizzazione interna<sup>28</sup>. È questo però, secondo il filosofo ceco, un esito nefasto, dovuto al pervertimento di quella che era stata l'aspirazione genuina all'universalità che aveva caratterizzato il progetto di vita europeo, il quale, privato ora di ogni finalità intrinseca e convertito all'esigenza di interpretare i

<sup>24</sup> Cfr. Id., *Dopo la virtù*, cit., pp. 85-88.

<sup>25</sup> Sulla questione cfr. ancora J. Scolaro, "After Ethics", cit., p. 120.

<sup>26</sup> In questo senso, si veda, ad esempio, quanto il pensatore boemo scrive nella succitata tesi di abilitazione del 1936. Cfr. J. Patočka, *Il mondo naturale come problema filosofico*, cit., pp. 45-49.

<sup>27</sup> Cfr. Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, tr. it. e cura di F. Tava, Milano, Unicopli, 2012.

<sup>28</sup> Sulla questione cfr. *ivi*, pp. 55 e ss.

fenomeni meccanicisticamente e causalmente, diventa mera logica della potenza, del dominio e del profitto.

In questo processo inesorabile, Patočka rileva, nondimeno, un “conflitto interno”. Innanzitutto, perché la marginalizzazione del suo nucleo originario e più intimo priva l'umano di quell'attitudine spirituale atta a disciplinare istanze *orgiastiche* che non smettono mai di agitare l'esperienza singolare e collettiva del mondo - cosicché, per quanto queste tendenze siano occultate e derubricate a mero irrazionalismo, il trionfo del progetto tecnoscientifico e iper-razionalistico porta con sé, paradossalmente, crescenti e sempre più eclatanti “straripamenti” orgiastici<sup>29</sup>. In secondo luogo, perché questa stessa superciviltà, nel corso del XX secolo, appare ormai lacerata in due prospettive rivali: da un lato, la superciviltà “moderata”, espressione del successo dell'ideologia borghese liberale occidentale; dall'altro, la superciviltà “radicale”, espressione dell'altrettanto celebrata ideologia socialista impostasi a est della “cortina di ferro”<sup>30</sup>. Come spiega Patočka, entrambe le alternative possono considerarsi eredi legittime dell'ecatombe storico-politica europea. Tuttavia, quello che qui risulta particolarmente interessante è che, nel tracciare un profilo “genealogico” dell'alternativa moderata, il pensatore boemo individui nel liberalismo moderno uno dei motori indiscutibili della trasformazione della civiltà europea in una superciviltà tecnoscientifica decadente, offrendo acute considerazioni che vanno corroborare quanto MacIntyre sostiene sui cortocircuiti della *Moralità* moderna<sup>31</sup>.

Secondo Patočka, il liberalismo, che rappresenta un'espressione dell'essenza stessa del moderatismo, si fonda su due valori fondativi della civiltà occidentale: la verità scientifica e la libertà umana<sup>32</sup>. Il primo viene perseguito attraverso quel processo di reificazione e oggettivazione del mondo naturale che informa la rivoluzione filosofico-scientifica moderna e che consente all'individuo di sfruttare le leggi della natura a proprio vantaggio. Il secondo valore - tantopiù costitutivo in quanto, per definizione, ne dovrebbe incarnare le prerogative - si declina innanzitutto nel compito che il liberalismo prescrive a sé stesso: «difendere i diritti della razionalità di fronte alla finitezza umana»<sup>33</sup>. Portando a compimento alcune

<sup>29</sup> Si tratta di un tema fondamentale che costituisce altresì il nucleo speculativo intorno al quale si raccolgono le analisi presentate dall'autore nel quinto dei *Saggi eretici*, intitolato “La civiltà tecnica è destinata al declino” (cfr. Id., *Saggi eretici*, cit. pp. 105-131, qui pp. 124-126). Una ormai celebre e straordinaria esegesi di questo testo patočkiano è stata presentata in J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. L. Berta, Milano, Jaca Book, 2002, in particolare nel primo capitolo dedicato a “I segreti della responsabilità europea” (*ivi*, pp. 41-71).

<sup>30</sup> Il confronto tra le due alternative viene tracciato in J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 60 e ss.

<sup>31</sup> Il motivo per cui la prospettiva morale moderna viene definita la “Moralità” (con la maiuscola) è spiegato in A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 124. All'analisi della Modernità viene altresì dedicato l'intero terzo capitolo del libro (cfr. *ivi*, pp. 185-251).

<sup>32</sup> Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 72.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 101.

istanze del pensiero umanistico-rinascimentale in cui affonda le radici, il liberalismo crede, almeno inizialmente, che l'essere umano sia l'unico essere in grado di elevarsi al di sopra delle cose e di rivendicare la peculiarità del proprio rapporto con un'istanza trascendente (divina). In tal modo, esso esprime una certa "consapevolezza metafisica" che si rende riconoscibile nella categoria di individuo<sup>34</sup>, la quale, incarnando il principio distintivo del moderatismo, non può che determinarne, al tempo stesso, il progressivo declino<sup>35</sup> - attestato dall'inesorabile tendenza all'*atomizzazione*<sup>36</sup> che, *de facto*, affligge le società liberali. Nel perseguire l'obliterazione di ogni profondità<sup>37</sup> *spirituale*, nonché l'abbandono di ogni richiamo a una trascendenza di scopo e significato finali, l'individualismo borghese sposta sempre di più l'attenzione dell'essere umano verso l'interiorità del proprio essere individuale, verso una dimensione morale che scaturisce dai propri sentimenti, da esperienze e impressioni effimere, da un interesse personale che spesso confligge con quello dei propri simili. L'interesse personale, in questo modo, diventa non solo un momento costitutivo della stessa vita economica, ma va a costituire altresì il movente di inedite dinamiche etico-sociali in cui i rapporti (socio-economici) possono essere regolati, e addirittura armonizzati, attraverso "conflitti d'interesse" tra soggetti che perseguono i propri concetti particolari di felicità - in un contesto in cui, evidentemente, è la libera decisione individuale a costituire il fondamento stesso della vita morale<sup>38</sup>.

Se è vero che la libertà, nella variante moderata supercivilizzante, è effettivamente qualcosa di fondativo, nondimeno, come scrive Patočka, «non è chiaro quale sia il suo scopo»<sup>39</sup>. Così, proprio a causa della sua inconsistenza teleologica, il principio liberale appare incapace di giustificare ogni possibile assunzione di responsabilità verso i propri simili, verso la loro condizione ed, eventualmente, la loro sofferenza, in quanto nega la storicità come origine autentica della trascendenza e della libertà umana. Deprimendo ogni istanza significativa e declinando ogni appello a quella dimensione ontologica, intrinsecamente buona, capace di fondare e promuovere un certo *dover essere*, il

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 102. Sul significato di siffatta "consapevolezza metafisica", cfr. anche M. Zvarík, "The Decline of Freedom. Jan Patočka's Phenomenological Critique of Liberalism", in *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, 4 (2016), pp. 79-99, qui p. 92.

<sup>35</sup> Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 112: «Il declino non è mai, in nessuna epoca, un fenomeno secondario ed esteriore: esso è cooriginario al principio proprio dell'epoca».

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 113-115.

<sup>37</sup> Il termine profondità ricorre in modo significativo nell'ambito della critica della modernità sviluppata da Patočka e, in particolare, nei riferimenti (critici) all'idea di progresso propugnata tanto nel contesto neoliberale che in quello del socialismo realizzato. Una disamina accurata della questione è stata presentata in F. Tava, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 59-64.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

moderatismo esibisce la sua più eclatante “aporia morale”: nel desiderio di emancipare l'individuo, perde ogni riferimento al fatto della trascendenza umana, rischiando di abbandonarlo all'irresponsabilità<sup>40</sup>.

#### 4. BUONE RAGIONI PER DESIDERARE, VITE ATIPICHE DA NARRARE

Sia nel “realismo etico” di MacIntyre che nella prospettiva patočkiana della cura dell'anima ci sembra di poter riconoscere uno sforzo analogo, atto a rivendicare uno “sfondo” per il nostro essere che si rivela nella ricerca del senso stesso della storicità umana, nell'appello inquieto all'unità cui ogni storia, nel *farsi* tale, deve necessariamente adempiere. In un passaggio fondamentale de *L'etica nei conflitti della modernità*, MacIntyre scrive: «chiedere “qual è il bene per me?” è chiedere come la mia vita, concepita come avente l'unità che è manifestata nella sua narrativa, potrebbe essere portata a compimento al meglio»<sup>41</sup>. Dal canto suo, quando verso la fine di *Platone e l'Europa* (si) chiede, per l'ennesima volta, cosa significhi prendersi cura dell'anima, Patočka risponde: «Significa voler essere in unità con se stessi. L'uomo non è in unità con se stesso dal principio e per sempre, ma vi giunge solo con un lavoro impressionante, quello di una vita intera. Dietro tutto questo lavoro vi è l'impulso all'unità»<sup>42</sup>. Per concludere la nostra indagine, proveremo a mostrare come questa ulteriore contiguità speculativa risulti altresì *verificata* praticamente dal modo peculiare in cui si compie la vicenda personale del pensatore boemo. Per farlo, però, bisognerà dapprima mettere in questione l'idea di unità narrativa della vita, che costituisce uno degli elementi portanti della struttura teleologica sottesa alla teoria macintyriana delle virtù.

Poiché gli esseri umani sono sempre alle prese con diverse pratiche, devono inevitabilmente interrogarsi sul valore che ciascuna di esse riveste per la propria vita e su come dovrebbero essere ordinate affinché la vita stessa diventi intelligibile e significativa nel suo complesso. Voler dare una risposta a simili istanze significa, allora, tentare di concepire la propria vita come un tutto, come «un io la cui unità risiede nella unità di una narrazione che collega la nascita alla vita e alla morte, come l'inizio di un'opera letteraria è collegato al suo centro e alla sua fine»<sup>43</sup>. La necessità della narrazione diventa dunque costitutiva di un'esistenza moralmente responsabile, di un cammino esistenziale che si compie solo nella misura in cui arriva a declinarsi quale comprensione di sé nell'orizzonte teleologico della ricerca del bene. È la vita umana stessa che reclama l'unità e la continuità di una ricerca di senso il cui fine si scorge nello svolgersi di quella stessa ricerca che, solo in ultima istanza, può arrivare a rivelare la verità complessiva del proprio essere. Si

<sup>40</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>41</sup> A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 346.

<sup>42</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 234.

<sup>43</sup> A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 250.

tratta, tuttavia, di una ricerca necessariamente comune, legata alla dialettica per cui gli individui di una comunità, attraverso il perseguimento di beni interni alle pratiche, prosperano e avanzano sulla strada della fioritura, senza avere necessariamente nozione della forma ideale che essa dovrebbe assumere. In questo senso, l'etica aristotelico-tomistica macintyriana non è «questione di divinazione di verità ultime, ma di costruzione in vista di una verità che esiste e che tuttavia è, in ultima istanza, irraggiungibile»<sup>44</sup>.

Il *dramma* della vita sottende quindi una responsabilità morale che determina ogni possibile fioritura umana<sup>45</sup>. Solo considerando la propria vita in modo narrativo l'agente razionale impara infatti a distinguere tra pratiche e beni particolari e arriva a comprendere se vi siano o meno buone ragioni per desiderare quel bene particolare. Questo presuppone una determinata attitudine morale, in virtù della quale l'individuo, lungi dal ridursi al mero aggregato di pulsioni e desideri che pure lo caratterizzano, diventa capace di discernere razionalmente «i propri desideri, riorientarli e rendere la propria vita intelligibile nel suo complesso, a sé stesso e agli altri»<sup>46</sup> - in quanto egli non è mai veramente un atomo sociale, essendo sempre preso nella trama delle relazioni sociali e, di conseguenza, in quel complesso di narrazioni che diventano intelligibili proprio nell'interazione con i propri simili. Da questo punto di vista, la prospettiva etica macintyriana non può che assumere anche un profondo significato politico, in quanto l'individuo discerne l'ordine delle sue pratiche e dei suoi beni sempre nel contesto specifico della comunità a cui appartiene, prendendo parte a una tradizione, intesa quale ricerca storicamente vivente e socialmente incarnata sul bene umano che si dipana lungo diverse generazioni e che si caratterizza dall'incessante messa in discussione di quella stessa idea di bene<sup>47</sup>.

L'urgenza drammatica del vivere e la necessità di una sua unità narrativa, come visto, emergono in modo altrettanto eminente (anche se non sempre esplicito) nella prospettiva di Patočka, il quale concepisce l'esistenza umana quale movimento ontologico che si realizza nel venire al mondo, nell'incontro con i propri simili con i quali condividere quello stesso mondo e, sempre ponendosi in relazione agli altri, nel tentare di conferire un senso complessivo alla propria esperienza di vita<sup>48</sup>. Com'è noto, la vita del pensatore boemo è stata profondamente segnata dal dramma storico della marginalizzazione intellettuale

<sup>44</sup> J. Scolaro, "After Ethics", cit., p. 116.

<sup>45</sup> Su tali motivi, cfr. R.A. Gahl, "View of MacIntyre on Teleology, Narrative, and Human Flourishing. Towards a Thomistic Narrative Anthropology", in *Acta philosophica*, 28 (2019), n. 2, pp. 279-296, qui pp. 280-281.

<sup>46</sup> A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing", cit., p. 189.

<sup>47</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>48</sup> È questo, in estrema sintesi, il significato della teoria dei tre "movimenti fondamentali dell'esistenza umana" che viene delineata e presentata dal pensatore ceco in diversi suoi scritti degli anni '60 e '70 (che qui per ragioni di spazio non possiamo elencare), tra cui i succitati *Saggi eretici*.

che dovette subire per mano del regime comunista cecoslovacco, culminata nella sua tragica morte in circostanze politiche particolari, legate alla repressione del dissenso e alla nascita della piattaforma di protesta di *Charta 77*. Ed è proprio in questo aspetto peculiare della sua vicenda personale che forse si potrebbe riscontrare quella verifica pratica degli assunti storico-narrativi macintyriani, in quanto il coinvolgimento del pensatore boemo nel movimento dissidente, con la conseguente assunzione di responsabilità nell'accettare il rischioso ruolo di portavoce di *Charta 77*, costituisce innanzitutto un esempio paradigmatico di come le istanze politiche, sociali, e in questo caso anche giuridiche, non possano prescindere dal riferimento a una dimensione che le trascende. Quello che, in ultima istanza, fa Patočka è tentare di conferire un significato morale a quella petizione per il rispetto dei diritti umani, consapevole che «nessuna società, neanche quella meglio dotata dal punto di vista tecnico, può continuare a funzionare, una volta che sia stata privata di un fondamento morale»<sup>49</sup>. Grazie al magistero di Patočka, l'istanza morale diventerà l'essenza stessa del movimento che, dopo la morte del filosofo, sarà mantenuta desta all'interno del variegato mondo del dissenso dal suo "allievo spirituale" Václav Havel, quel perseguitato politico che diventerà però anche l'"artefice" della *Rivoluzione di velluto* e il primo Presidente incaricato di guidare, dopo il 1989, la (riuscita) transizione pacifica del Paese verso un regime democratico<sup>50</sup>.

In definitiva, ci pare che questa vicenda possa essere accostata a quelle "vite atipiche" che MacIntyre ci racconta nell'ultimo capitolo della sua ultima opera - proprio perché, nel doversi confrontare «con questioni che molti di noi non affrontano mai»<sup>51</sup>, Patočka, così come chi è stato in grado di recepire il significato profondo del suo insegnamento, ha incarnato il senso di una ricerca razionale, morale e responsabile che si dipana attraverso un percorso esistenziale tutt'altro che agevole e lineare, ma sicuramente capace di assumere in tutta la sua urgenza il significato di un'istanza storico-conoscitiva unitaria che, nella vita umana, di tanto in tanto, si rivela quale trascendenza paradigmatica e assoluta.

<sup>49</sup> J. Patočka, *Che cos'è e che cosa non è Charta 77*, in Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 173-176, qui p. 174. Nella medesima pagina, l'autore spiega, in questo senso, come l'appello dei "chartisti" al rispetto dei diritti umani «non consiste in altro se non nella convinzione che anche gli stati e la società debbano sottostare, nel loro complesso, alla supremazia del sentire morale» (*ibidem*).

<sup>50</sup> Per avere un quadro maggiormente dettagliato di siffatte vicende, rimandiamo a S.A. Matrangolo, *Dal dissenso alla Rivoluzione di velluto di Havel: l'esperienza cecoslovacca*, in *Chiese, società e politica nelle trasformazioni dell'Est europeo*, Edizioni Mille, Torino 2022, pp. 51-66, qui pp. 57-62. Sul carattere peculiare e multiforme del dissenso ceco, e sul ruolo fondamentale svolto da varie "narrative" in quel contesto, cfr. il fondamentale saggio di J. Bolton, *Worlds of Dissent. The Plastic People of the Universe and Czech Culture Under Communism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012.

<sup>51</sup> A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 350.